L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur
Chan. R. DESVOYES, Codirecteur

70e ANNEE (7e Série)
N° 15. — 14 Avril 1960

LE DROIT NATUREL

Recherches historiques et doctrinales

Chapitre IX
PERSPECTIVES PEDAGOGIQUES

Pour conclure ce travail, nous voudrions envisager quelques problèmes de méthode ou de pédagogie et notamment celui-ci : quelle place faut-il faire au droit naturel dans l'enseignement des clercs ?

La formation ecclésiastique est divisée en deux parties : une initiation philosophique d'inspiration thomiste, une étude de la théologie. C'est donc sur un double plan que se situe la question envisagée.

I. — *Philosophie morale et droit naturel*

Le droit canonique prévoit que les séminaristes étudient deux ans la philosophie scolastique. Or celle-ci comprend la morale ou l'éthique. Peu importe les termes d'ailleurs dont on usera ici. Les uns appelleront droit naturel une partie de l'éthique, celle qui concerne les relations sociales. Les autres estimeront qu'il n'y a aucun danger à confondre ces vocables et à les considérer comme synonymes.

Aucun séminaire ne se soustrait, évidemment, à l'obligation stricte de donner un cours de philosophie morale. Mais des difficultés peuvent naître. On a tellement l'impression, parfois, que philosophie et théologie morales sont calquées l'une sur l'autre qu'on a tendance à les bloquer ensemble pour éviter des répétitions qui lasseraient les élèves et leur feraient perdre du temps.

Il y a là une tentation qui ne peut être évitée qu'en prenant à la fois conscience de ses funestes conséquences et des causes.

Les conséquences, on les connaît. La morale chrétienne se présente alors comme une synthèse mal faite entre deux sciences, qui ont perdu leur sens parce qu'elles ont négligé leurs méthodes. Elle ne permet pas le dialogue avec les incroyants parce que ceux-ci ont l'impression que l'enseignement philosophique, qu'on leur présente comme une loi naturelle, n'est pas vraiment fondé sur le travail de la raison. Ils y voient une tentative apologétique pour donner un aspect naturel et philosophique à une morale qui est, en réalité, celle de la vie surnaturelle, celle de la Révélation. L'habitude que nous avons prise de citer abondamment les encycliques et documents pontificaux en philosophie morale pose les mêmes problèmes. Car même les non-catholiques qui admirent l'enseignement d'un Pie XII, par exemple, ne comprennent pas qu'on puisse le présenter comme relevant du seul droit naturel. C'est en théologie morale qu'il faut citer les encycliques ; il y a là pour le théologien à la fois un devoir auquel il s'est peut-être trop soustrait et un droit sur lequel on a trop souvent empiété.

C'est que la théologie elle-même n'est pas sans prendre conscience des dangers présentés par le compromis hybride dont nous parlions. Cherchant à imiter la dogmatique et l'exégèse qui ont poursuivi depuis cinquante ans une remarquable réflexion sur leurs méthodes, la morale théologique prend conscience elle aussi des bienfaits que lui procurerait un retour aux sources. Elle pense que le premier objet de sa recherche est l'étude du donné révélé interprété par le magistère ecclésiastique. Et dès lors, elle s'aperçoit qu'en l'étudiant sous son aspect positif comme par la réflexion rationnelle, elle aboutit à un exposé, dont la problématique aussi bien que les thèmes sont spécifiques.

Bien sûr le droit naturel rejoint souvent la morale révélée. Il n'empêche que ces deux enseignements ne sont pas absolument identiques. La vertu première de la philosophie morale est la justice ; celle de la théologie morale, la charité. L'eudémonisme est la clef de voûte de la morale aristotélicienne. Elle n'est qu'un des éléments du traité théologique de l'obligation morale à côté des thèmes de la loi, de l'imitation du Christ, de la communion à Dieu par la grâce et la charité. Comme nous le dirons tout à l'heure, les mêmes problèmes envisagés par le philosophe et le thélogien ne sont pas étudiés sous le même point de vue. On comprend, dès lors, la vivacité avec laquelle certains théologiens réagissent contre les usurpations d'un droit naturel qui, au lieu de s'organiser pour lui-même, prétend faire la loi en un domaine qui n'est pas le sien. Plus personne ne prend aujourd'hui à la lettre la fameuse parole sur la *philosophia ancilla theologiæ* attribuée d'ailleurs faussement à S. Pierre Damien. Il n'empêche qu'on dirait volontiers qu'en servant la théologie morale, l'éthique se fait parfois abusive et oublie de tenir son rang. Qu'elle organise son enseignement pour elle-même et qu'elle reconquière une autonomie dont chacune des parties, elle, la toute première, tirera profit !

Mais ceci précisément nous impose d'examiner les causes de la tentation dont nous avons parlé. Si certains songent parfois à mêler intimement philosophie et théologie morales, c'est parce qu'ils estiment que la philosophie morale n'a pas de place comme telle dans la pensée chrétienne. En

effet, la morale doit tenir compte de l'homme tel qu'il est historiquement, c'est-à-dire débilité par le péché originel et orienté, *de facto*, vers une fin surnaturelle. Car si Dieu aurait pu créer l'homme dans l'état de nature, pour une fin naturelle, il ne l'a pas fait concrètement. Va-t-on dès lors bâtir une morale purement hypothétique ?

Deux réponses ont été données à ce propos. Elles ne s'excluent d'ailleurs nullement. N'est-ce pas M. Jacques Leclercq qui disait :

... « Il faudrait faire, en quelque sorte, deux droits naturels pour les catholiques, l'un qui serait du droit naturel séparé, en vue de leurs rapports avec les incroyants, l'autre qui serait du droit naturel en liaison avec le droit surnaturel, en vue de leur formation personnelle » ? [1]

On pourrait tout aussi bien parler, avec l'école de M. Maritain [2], d'une philosophie morale adéquatement prise, c'est-à-dire subalternée à la théologie et d'une philosophie morale purement naturelle, basée sur l'hypothèse de la nature pure.

Dans les perspectives de cette morale philosophique séparée, on cherchera à baser la morale sur l'homme, selon les différentes tentatives que la philosophie a faites en ce sens [3], par exemple, celle d'Aristote qui se base sur les exigences des tendances humaines vers le bien, pour affirmer qu'il faut vivre selon la raison. Bien sûr, aucun penseur chrétien ne prétendra qu'une pareille morale laissée à elle-même nous prépare adéquatement à la vie éternelle et correspond intégralement aux exigences de Dieu à notre égard. Mais faut-il en conclure, pour autant, qu'il n'y a là aucune moralité authentique et que l'obligation du droit ne se trouve pas fondée ? Pas nécessairement.

« La raison naturelle, écrit Dom Lottin [4], voit que certains actes sont de soi conformes à la raison naturelle, sociale et contingente de l'homme, et dès lors conduisent l'homme à son vrai bien, à sa fin naturelle : ces actes sont moralement bons. Pour établir la bonté intrinsèque de ces actes, il nous suffit de considérer la nature humaine en elle-même, sans recourir à sa cause efficiente première ni à sa cause finale dernière... En analysant le concept de nature raisonnable, je vois qu'à côté d'actes excellents, d'autres sont absolument requis pour sauvegarder ma condition d'être raisonnable, telle la maîtrise de mes passions désordonnées ; en scrutant le concept de ma nature sociale, je constate qu'à côté d'actes de libéralité surérogatoire, il en est qui sont nécessaires à l'ordre social, tel le respect des droits stricts d'autrui ; en considérant ma nature contingente, je perçois clairement qu'à côté de pratiques cultuelles de surérogation en l'honneur de Dieu, un minimum s'impose de toute nécessité, tel le respect du nom de Dieu. Ces actes se présentent ainsi comme des moyens en connexion nécessaire avec le bien, la fin de ma nature ; ces actes sont donc eux-mêmes obligatoires. J'ai la liberté physique de ne pas employer ces moyens, je n'en ai pas la liberté morale. Ainsi donc, sans recourir directement à Dieu, la raison humaine peut prouver l'obligation morale de poser certains actes, comme elle peut prouver — on l'a vu plus haut — l'obligation morale de tendre vers le bien moral, qui est sa fin naturelle. »

On ne peut contester à cette façon de voir les choses, le mérite de fonder une recherche philosophique sur les implications morales de l'être et de l'agir humain. Cette investigation s'impose quels que soient les adjonctions et les reprises qu'une « philosophie morale adéquatement prise » ou qu'une théologie morale pourraient souhaiter ou imposer. En un temps où l'homme constitue un sujet de recherches aussi poussées que celle de la psychologie des profondeurs, il serait anormal de ne pas reconnaître l'opportunité et l'urgence de pareilles perspectives en morale. Outre qu'elles donnent à notre enseignement un argument qui sera mieux compris que d'autres, elles donnent le moyen de voir comment la grâce s'insinue et s'insère dans la nature. Par là, on pourrait le dire, cette philosophie morale de la nature permet d'intérioriser la loi positive, comme nous le remarquions déjà à propos de S. Ambroise qui, lui aussi, fait abstraction de la distinction entre la surnature et la nature.

Aussi bien les tenants de la philosophie chrétienne en matière de morale considèrent-ils ces vues comme incomplètes plutôt que fausses. Ils estiment, en effet, que c'est gaspiller de grands efforts, tout au moins dans l'enseignement, que d'exposer une morale dans la perspective purement hypothétique de la nature pure. Ils souhaitent pour leur part que, dès ses débuts, l'enseignement de la morale tienne compte de la seule destinée humaine voulue par Dieu : la vision béatifique. Les uns poseront le fait à partir de la révélation ; les autres — plus soucieux de ne pas s'aventurer en dehors du domaine rationnel — feront état du « désir naturel » de Dieu qui est dans l'homme. Le recours à des dogmes ou à des thèses théologiques aura, certes, une incidence prolongée sur leur enseignement. Celui-ci ne se déroulera pas moins selon les seules ressources de la raison, puisque les arguments d'Ecriture ou du Magistère n'auront aucune place dans leur synthèse.

Pour avoir été présentée par des penseurs de notre temps, cette façon de voir n'en est pas moins traditionnelle dans l'Eglise. Lorsque les premiers scolastiques, au XII^{e} siècle, ont exposé leur morale théologique dans leurs commentaires bibliques, leurs recueils de sentences patristiques et dans leurs « Sommes » ils ne s'en tournent pas moins vers les auteurs païens pour leur demander un enseignement d'éthique. Il peut être étonnant de voir ainsi ces théologiens s'adresser à Cicéron, à Sénèque, à Virgile pour quémander un enseignement moral. Ce n'est pas, en tout cas, chez eux, le signe d'une foi déficiente mais la volonté de prolonger les principes de l'Evangile par des observations empiriques, humaines, psychologiques. Bien souvent chez eux la différence entre la morale chrétienne et l'éthique est à peine formulée. Elle se base sur une question de sources, puisque ces auteurs croient faire de l'éthique en étudiant Sénèque et de la théologie en commentant S. Paul ou S. Grégoire.

[1] J. Leclercq, *Leçons de droit naturel*. T. I, *Le fondement du droit et de la société*, 2^{e} édit., Namur, 1933, p. 78-79.

[2] J. Maritain, *La philosophie chrétienne*, Paris, 1933, p. 136-149.

[3] Cfr. R. Le Senne, *Traité de morale générale*, coll. « Logos », Paris, 1949.

[4] O. Lottin, *Morale fondamentale*, Paris, 1954, p. 209. On verra aussi la note 2 de cette page et sa bibliographie.

Il n'en reste pas moins qu'un Alain de Lille voit très bien la différence entre des vertus naturelles et surnaturelles.

Au siècle suivant, S. Thomas connaîtra lui aussi, mais d'une manière bien plus ferme et plus lucide, cette dualité des sources de la morale, sur le plan des faits historiques comme sur celui des principes. Il fera de la philosophie morale en commentant l'*Ethique à Nicomaque* et de la théologie morale en commentant S. Paul. Dans la première tâche, il cherchera à rester fidèle à l'enseignement de la raison, mais il ne craindra pas de le prolonger ou de le rectifier par l'apport spécifique de la foi. On le notera cependant, ces perspectives chrétiennes restent comme un supplément à la synthèse aristotélicienne qui conserve sa valeur en elle-même. Il y a là un bel exemple de « philosophie morale adéquatement prise ». On pourrait d'ailleurs en dire autant de certaines pages de la *Secunda pars*...

II. — *Théologie morale et droit naturel*

Quant à la théologie morale, elle doit faire une place à la loi naturelle, à différents moments de son enseignement.

L'exposé de la morale fondamentale donnera, au moins deux fois, au professeur l'occasion de fixer le statut du droit naturel. Il s'agit tout d'abord du *Traité des Lois* qui doit précisément être l'occasion d'une réflexion sur la loi divine de l'Ancien et du Nouveau Testament, sur la loi naturelle et sur les lois positives. Dans notre systématisation actuelle, c'est ce dernier chapitre qui est étudié avec le plus de soin. Et cependant il s'agit de droit canonique, que les moralistes feraient mieux de restituer aux spécialistes de cette science. Ils pourraient alors en revenir à la perspective thomiste qui, en dehors de toutes les spécifications juridiques, précise ce que nous devons conserver des lois de l'Ancien Testament, quel est le sens profond de la loi évangélique, quelles sont les conditions de validité et les normes de l'obéissance aux lois de l'Etat (sujet trop souvent négligé !) tout autant que la valeur et la permanence du droit naturel.

Il suffit pour cela de revenir aux perspectives strictement théologiques, à celles de S. Paul, de S. Augustin, de S. Thomas. Ainsi on évitera tout doublet avec un enseignement philosophique traitant de la même question et qui dépendra lui, d'Aristote, des Stoïciens, des philosophes modernes.

Le *traité de la Conscience* fait aussi une grande place à la loi naturelle. En effet, si, avec les thomistes, on l'étudie sous le biais de la vertu de prudence, on sera bien obligé de ramener cette vertu à son principe, à la syndérèse, habitus des premiers principes de l'ordre de l'agir. Si avec les autres moralistes, on accepte la problématique qui s'est constituée depuis l'époque moderne à ce sujet, on devra examiner l'enseignement scripturaire sur la conscience. Et l'occasion sera belle, alors, de commenter le texte de l'Epître aux Romains qui tient tant de place dans l'évolution des idées chrétiennes sur le droit naturel.

Des principes, les divers traités de la morale théologique passeront aux applications, à l'étude de la charité et des autres vertus ou à celle des commandements. Ce sont là, on le sait, les deux systématisations les plus répandues, beaucoup moins différentes d'ailleurs dans les réalisations concrètes qu'il ne le paraîtrait quand on s'en tient aux considérations générales. Certains de ces traités ne font guère de place au droit naturel : c'est le cas, par exemple, pour celui des vertus théologales. Là, on part des données bibliques sur la foi, l'espérance et la charité et on essaie de les étudier, à la fois par elles-mêmes et par comparaison avec des phénomènes psychologiques naturels qui leur sont analogues : la confiance, le désir, l'amour, etc. De plus, on cherche à résoudre des problèmes nés de l'étude de la documentation biblique, par exemple celui de la place précise de la raison, du jugement de crédibilité rationnel dans le processus de l'acte de foi. Il y aurait quelque abus, semble-t-il, à vouloir rattacher au droit naturel les investigations menées en ce domaine. C'est cependant la tendance de certains, qui croient déceler une influence de la loi naturelle dès qu'ils voient un raisonnement. Disons plutôt qu'ici la théologie recourt à un procédé privilégié, le raisonnement logique, ou à la psychologie. Ce sont là des éléments qui relèvent de la raison et même de la philosophie s'ils ont été élaborés dans une synthèse critique, mais à moins de confondre philosophie et philosophie morale — ce à quoi personne ne songe évidemment — on ne voit comment on peut déceler l'influence de la seconde plutôt que de la première.

Il en va autrement pour d'autres traités où la philosophie morale peut explicitement et massivement rendre service au théologien. Celui-ci, en effet, se trouve devant une documentation biblique, patristique réduite. Les interventions du Magistère sont peu nombreuses. Il restera donc à recourir à l'argument de raison théologique pour suppléer à la carence des arguments *ex Scriptura* et *ex Traditione*. C'est le cas, par exemple pour le *traité de la Justice*. L'Ecriture Sainte fournira quelques directives générales, des preuves sur certains points comme la légitimité de la propriété privée, mais laissera ouverts aux recherches philosophiques ou juridiques la plupart des problèmes que l'on doit traiter. Ici donc il faut recourir à la philosophie morale, comme d'ailleurs à d'autres sciences humaines. J'ai cité le droit ; on pourrait aussi mentionner l'histoire. Nous avons montré plus haut l'incidence qu'elle peut avoir, par l'évolution des faits, sur le droit de propriété.

Il importe de l'observer, si ce recours au droit naturel doit être franc et direct, il n'en restera pas moins prudent. Pour deux raisons.

— *a*) C'est que bien souvent l'appel au droit naturel se fait par le truchement de l'autorité ecclésiastique, qui l'a déjà utilisé et qui lui a donné sa sanction. En bonne méthode, un argument philosophique repris par l'autorité ecclésiastique relève de la théologie ou de la philosophie chrétienne mais non de la « philosophie pure ». D'autre part, si nous nous référons à l'enseignement de Pie XII qui nous a comblés de tant de richesses, nous verrons que le Pape ne fait pas seulement appel à la nature philosophique mais encore, et peut-être plus souvent, à la nature historique, ouverte au

surnaturel. Il s'agit donc de droit naturel au sens augustinien du mot et non au sens profane.

— *b*) Enfin, il faut le remarquer, les problèmes que nous avons à résoudre en théologie morale ne sont pas nécessairement ceux de la philosophie morale. Celle-ci détermine, par exemple, les conditions auxquelles la propriété privée est légitime, en se basant sur l'utilité sociale comme sur la nature de l'homme. Ceci ne doit pas être ignoré du théologien, encore que, dans la ligne de ce que nous avons dit, il soit nettement souhaitable qu'il puisse considérer que cette besogne a déjà été faite et que ce point est acquis. En tout cas, le problème du théologien porte plus loin : il se demande si un chrétien a le droit de posséder des biens privativement et quelles doivent être les règles de son action dans sa vie de propriétaire. Les deux questions sont proches sans aucun doute, mais il n'empêche que le théologien doit tenir compte de multiples points de vue que la raison naturelle ne connaît pas, en fait ou en droit. Le péché originel a introduit dans l'homme des tendances à l'avarice, à la jalousie, à l'égoïsme. La théologie se doit d'en tenir compte pour empêcher le droit de propriété de devenir cette sorte d'absolu que l'on a vu, à tort ou à raison d'ailleurs, dans le *jus utendi et abutendi* des Anciens. De même, l'Evangile exige du chrétien propriétaire qu'il garde un « cœur de pauvre », qu'il prenne conscience des impératifs de la charité, qu'il tienne compte de la caducité des richesses. Sinon, nous allons nous trouver devant une dualité qui aboutirait presque à une antinomie. La théologie morale se ferait l'écho d'une théorie purement juridique de la propriété, la « spiritualité » prêchée dans les sermons ou enseignée dans la direction prendrait presque le point de vue opposé. D'où la mauvaise conscience de certains, dans le genre de celle des barons médiévaux qui, selon leurs humeurs ou leurs dispositions spirituelles, passaient des rapines aux libéralités. Il y a là un grave danger pour la conduite morale. Si on n'en tient pas compte, on ouvre la porte à la mentalité de ces patrons du XIXe siècle qui se disaient païens la semaine et chrétiens le dimanche.

On pourrait multiplier les exemples. Nous nous contenterons de celui-ci repris à un traité qui nous en a déjà fournis plusieurs. Il montre assez ce que nous voulions dire : le droit naturel doit être un allié constant du théologien, mais il ne doit pas le dominer au point de lui faire oublier la spécificité de ses propres problèmes. Ce serait très ennuyeux pour le droit naturel puisqu'on le réduirait ainsi à un rôle secondaire et subalterne si précisément, il n'existait pas tout d'abord pour lui-même et ne s'affirmait pas dans son autonomie et la spécificité de ses méthodes. Les meilleurs alliés ne sont pas des serviteurs, ce sont des égaux.

Ph. DELHAYE.

FIN

LE PÉCHÉ ACTUEL

LE PECHE SELON SAINT THOMAS *

Saint Augustin avait exposé sa pensée sur le péché d'après son expérience propre, selon les progrès de sa connaissance et les erreurs auxquelles il avait à répondre, et à partir de la philosophie plotinienne. Saint Thomas écrit des ouvrages où il expose d'une manière didactique son enseignement à ce sujet. Dégagé du péché, il peut en disserter à loisir, dans un contexte aristotélicien.

Selon cette conception augustinienne, ce qui est important en toutes choses c'est le mouvement de l'âme qui se « convertit » à Dieu visé à travers le moyen provisoire de la création, et cherche à prendre dès ici-bas conscience de l'extase : moyennant quoi, l'âme monte et se réalise en une communion de plus en plus profonde à l'Un. L'âme au contraire se détourne-t-elle de Dieu pour se donner aux choses inférieures, alors elle communie au moins-être et se rapproche du néant : c'est le péché. Avec l'aristotélisme, on assiste au baptême de la nature : les créatures ont une bonté en elles-mêmes et sont non seulement moyens, mais fins secondaires, voulues pour elles-mêmes ; la création est faite pour l'homme : le péché consiste à en user en oubliant — volontairement — que l'homme est fait pour Dieu.

On peut donc voir ce en quoi ces deux doctrines concordent : d'une part, le mal est un manque, et le péché est un acte affecté d'une déficience : bon en tant qu'acte, mauvais parce que privé d'un bien supérieur ; d'autre part, cette déficience vient de ce qu'on a agi sans référence à la règle de la raison éclairée par la Loi éternelle.

Saint Thomas mettra davantage en relief certains points sur lesquels saint Augustin avait moins insisté. Ceci va se retrouver principalement en trois domaines. En premier lieu, le péché, que l'on avait envisagé jusqu'ici comme aversion se projetant ensuite en une conversion aux créatures, — *initium omnis peccati superbia,* — va être conçu comme conversion d'abord : les créatures sont si belles que l'on s'y complaît au point d'en « oublier » Dieu : l'orgueil est considéré davantage comme cause du péché, l'avarice en sera la réalisation véritable. La seconde différence portera sur les causes et le sujet du péché : pour saint Augustin, les créatures sont en elles-mêmes déficience, ou, si l'on veut dégradation : c'est la « chair » qui déjà est mauvaise, en ce sens qu'elle requiert de multiples occupations et risque d'amener l'âme à se perdre en de nombreux soucis, la « distrayant » de sa

* Les pages qui suivent sont extraites d'une étude qui fait partie d'un ouvrage collectif sur *Le Péché :* — T. I. *Théologie du Péché,* à paraître prochainement aux Edit. Desclée et Cie, dans la collection « Bibliothèque de Théologie ».

Nous remercions M. Huftier de nous les avoir ainsi confiées ; elles constituent l'essentiel de la 2e partie d'un chapitre consacré au « *Péché actuel* » *selon S. Augustin et S. Thomas.* Telles qu'elles sont ici, elles permettent d'apprécier l'intérêt que doit présenter le volume tout entier au point de vue doctrinal et pastoral.

vocation ; pour saint Thomas, le péché sera davantage l'abus de l'usage de créatures bonnes ; le sujet en sera à la fois la raison et la sensibilité, mais surtout la raison. En dernier lieu, si le péché est considéré par rapport à Dieu, il sera malaisé d'en dégager sous cet aspect la malice infinie, puisque, en bonne doctrine platonicienne, Dieu est l'Immuable qui se tient au-dessus du péché et ne peut en aucune manière être effleuré par lui ; tout en maintenant cette dernière affirmation, saint Thomas n'en fera pas moins ressortir la caractère d'offense infinie du péché en tant que négation de la reconnaissance d'un droit infini auquel il s'attaque. En définitive cependant, l'un et l'autre auteur se retrouveront pour concevoir psychologiquement le péché comme arrêt au signe, complaisance exagérée en une créature.

APPORTS DE SAINT THOMAS A LA DEFINITION DU PECHE

En dehors des points communs que l'on pourrait relever chez l'un et l'autre auteur, en dépit de la différence de présentation et, parfois, de contexte, essayons de discerner l'apport propre de saint Thomas ou sa différence de conception quant au péché lui-même, quant à ses causes, quant à ses conséquences.

A. *La nature du péché*

Pour saint Augustin, le péché se prenait avant tout de l'attitude de l'homme envers Dieu. La faute est d'abord aversion. On a là quelqu'un qui a été marqué par son expérience personnelle du péché et qui a pris conscience de l'énormité qu'il peut y avoir de prétendre s'opposer à Dieu ; on a quelqu'un qui raisonne dans un contexte plotinien, dans lequel l'important est de se tourner vers l'Un et de prendre conscience de l'extase ; quelqu'un enfin qui, dans la controverse anti-manichéenne, doit fortement affirmer le caractère volontaire du péché et la mauvaise foi dont il procède. On comprend que l'essentiel soit d'abord de se séparer de Dieu et de s'opposer à lui, la conversion aux créatures étant le deuxième temps : *initium omnis peccati, superbia.* Avec S. Thomas au contraire — et il semble qu'on ait affaire à une conception plus courante du péché, — la conversion aux biens matériels va être première ; l'aversion de Dieu suivra une conversion déréglée, qui dépasse l'ordre plus qu'elle ne lui est contraire.

Dans la première de ces conceptions, le péché est : « quand même » : je sais que cela est défendu par la loi de Dieu, je le fais quand même, car mon orgueil s'oppose à Dieu qu'il ne saurait souffrir comme rival dans sa « volonté de puissance ». Si paradoxal que cela puisse d'abord paraître, Augustin est surtout frappé par le péché de passion. Aux yeux de l'Aquinate, le pécheur paraît d'abord sensible à *l'attrait d'un bien matériel immédiat,* plus qu'à l'opposition à Dieu ; il semble se dire : « c'est dommage que ce bien que je convoite soit, dans les circonstances présentes, incompatible avec la loi et l'amitié divines. Je voudrais cependant bien concilier les deux. Ce n'est pas qu'au fond je désire m'opposer à Dieu, mais je ne l'aime pas au point de me priver de telle chose par amour pour Lui. C'est dommage : j'aurais bien voulu rester en amitié avec Dieu. »

Il s'agit ici davantage d'un péché de « bien-pensant », trop habitué à Dieu, trop familiarisé avec lui. Pour saint Augustin, la *conversio ad creaturas* était la projection et l'actualisation d'une volonté qui d'abord s'opposait à lui. Certes, saint Thomas ne nie pas que l'amour désordonné de soi ne soit la cause générale et lointaine de tout péché (I^{a}-II^{ae}, q. 77, art. 4) : « Que quelqu'un désire d'une manière désordonnée un bien temporel, cela vient de ce qu'il s'aime lui-même d'une manière désordonnée » ; mais cette phrase est la conclusion d'un raisonnement qui commença ainsi :

> « En elle-même et à proprement parler, la cause du péché doit se prendre de la conversion au bien muable : de ce point de vue, tout acte de péché vient de la tendance désordonnée vers un bien temporel. » En tout péché, on vise d'abord un bien, et non son usage immodéré, qui est précisément le péché, « de même que la fin visée par l'intempérant est, non pas manque du bien de la raison, mais la délectation sensible sans l'ordre de la raison, de même encore que dans l'ordre de la nature, on ne trouve une privation de forme substantielle qu'ajoutée à une autre forme... Ainsi le mal est un bien affecté de la privation d'un autre bien. » (I^{a}, q. 48, art. 1, ad 2).

Ce qui est premier, c'est donc le bien. En ce qu'il a de positif, l'acte est bon. Le mal arrive non pas nécessairement en s'opposant au bien. Il arrive quand on use d'un bien non pas tant contre l'ordre, qu'en marge de l'ordre : on ne tient plus compte de la règle, tant est grand le charme du bien visé : *Malum accidit in prætermittendo ordinem* [1]. Pécher est, non pas vouloir le mal : la volonté est la faculté du bien — *inclinatur ad bonum simpliciter,* — et elle ne peut vouloir que le bien ; pécher, c'est, non pas choisir le mal par opposition au bien comme si l'on choisissait le contraire du bien, mais c'est mal vouloir un bien ou en mal user ; c'est le vouloir ou en user dans de mauvaises circonstances, en dépassant la mesure.

> « Ainsi par exemple, à la délectation qui existe dans l'adultère, est toujours joint un mal, c'est-à-dire la privation de l'ordre de la justice : d'où il y a péché, parce que, par le fait même que l'on veut un bien auquel est toujours lié un mal, même si on ne veut pas le mal pour lui-même, on veut cependant y tomber plus que l'on ne veut manquer d'un tel bien. » (*De Malo,* I, 3, ad 15).

Est-il besoin de rappeler ici l'utilité et l'actualité de cette doctrine, dont la présence à l'esprit dissiperait beaucoup de sophismes et d'équivoques ? Il s'agit d'ailleurs simplement de l'application d'un point du traité des actes humains, et, plus lointainement, d'un point important et central de l'Evangile. Le Christ est venu nous révéler que Dieu seul existe ; Il a révélé cela sous l'analogie du Père. Avant le père, il ne peut être question de l'enfant, et celui-ci n'existe que par une initiative du père. L'enfant tient *tout* du père, il en reçoit tout absolument et « radicalement ». Au principe de la vie de l'enfant, il y a le père, et rien que lui. Or, pécher, plus que nier Dieu et vouloir s'opposer à lui, consistera à dire : « Dieu, bien sûr, avec qui

[1] *De Malo,* I, 3, c.

je veux rester uni, mais Dieu-et-quelque-chose-avec » ; ou, plus exactement : « Je *voudrais* rester en amitié avec Dieu, mais finalement je *veux* tel bien dont je sais que, dans les circonstances présentes, il est incompatible avec l'amitié divine ». Pécher sera, non pas vouloir ce bien réel, mais le vouloir dans des circonstances telles qu'on ne puisse l'obtenir qu'en sacrifiant l'amitié de Dieu. Ainsi le mal n'est-il pas voulu pour lui-même — et qui donc serait capable de cela ? — mais on veut tel bien en lui-même ; et, donc, étant connu le mal qui y est inévitablement joint, on ne peut le vouloir qu'en acceptant ces mauvaises circonstances conduisant à la séparation d'avec Dieu [2].

B. *Cause et sujet du péché*

Une seconde différence, sur laquelle on n'insistera pas parce qu'elle découle de ce qu'on a vu jusqu'ici, a trait aux causes et au sujet du péché. En bon plotinien, saint Augustin concevait la création comme une émanation et une dégradation à partir de l'Un — lequel, d'ailleurs, créait dans la mesure où il n'était pas ce qu'il créait ; — plus on descendait dans cette échelle de la création, moins les choses avaient d'être, moins elles communiaient à l'être au fur et à mesure qu'elles se rapprochaient de la matière, laquelle était négativité et multiplicité : les créatures étaient déjà en elles-mêmes déficience.

« De même, écrit saint Augustin, l'espèce est appelée mauvaise en comparaison d'une espèce plus belle et plus élégante parce que la première est une espèce moindre et la seconde une espèce plus grande non au point de vue de la masse, mais au point de vue de la beauté » [3].

Dans cette perspective, on l'a vu, pécher consistait à se détourner du plus-être pour se tourner vers le moins-être, quitter l'Un pour se tourner vers la multiplicité et en être le jouet.

Deux exemples suffiront. Que l'on pense, d'une part, à l'âme et au corps, à ces corps multiples, changeant sans cesse, destinés à passer et à mourir, par opposition à cette âme immortelle que le corps appesantit et tire vers le bas, oblige à se disperser en de multiples soins où elle risque de se perdre ; le corps, c'est Marthe qui s'affaire autour de beaucoup de choses ; l'âme, c'est Marie, préoccupée de l'*unum necessarium* [4]. Certes, le corps a une beauté, mais dans un ordre bien inférieur et plus éloigné de l'Un : « Le corps, soumis à la corruption, appesantit l'âme, et cette habitation terrestre abaisse

[2] A propos du sophisme selon lequel un acte ne peut être faute mortelle si on ne l'a pas fait pour rompre l'amitié divine, S. S. Pie XII disait : « Conclusion renversante ! Qui ne voit comment, dans la claire connaissance qu'un acte humain déterminé est contre la volonté de Dieu, est inclus ceci : cet acte ne peut être référé à la fin de l'union à Dieu, puisqu'il contient l'aversion, ou, si l'on veut, l'éloignement de l'âme de Dieu et de sa volonté... Cette aversion détruit l'union et l'amitié avec Lui. Le vrai croyant n'ignore pas que l'intention tendant à l'objet de la faute mortelle, n'est pas séparable de l'intention qui viole la volonté et la loi divine, et rompt toute amitié avec Dieu » (Pie XII aux Prédicateurs de carême de Rome, *AAS*, XXXVI, 1944, p. 73-74).

[3] *De natura boni*, 23 ; *PL*, 36, 559.

[4] *Sermo* CIV, II, 3 ; *PL*, 38, 617.

l'esprit livré à de nombreuses peines, parce que l'infime beauté des corps est soumise à des changements continuels » [5]. C'est donc en un certain sens la « chair » qui est mauvaise : mauvaise, c'est-à-dire inférieure, participant à moins-d'être, et

[5] *De vera Rel.*, XXI, 41 ; *PL*, 34, 140.

étant pour l'âme une tentation constante, l'invitant à communier à moins qu'elle et à se rapprocher du néant. On a vu, au contraire, que pour saint Thomas, pécher consiste à abuser des créatures ; l'acte par lequel on se tourne vers elles n'est nullement mauvais. Et par contre-coup, si le sujet du péché est la sensibilité et la raison, c'est surtout la raison ; la passion n'a pas directement barre sur elle, elle sera obligée de ruser pour intercepter la connaissance spéculative et l'empêcher de s'appliquer à tel acte : elle essaiera de l'abs-traire, ou de la distraire, par le truchement de l'imagination qui va mobiliser à son profit les forces de l'âme [6].

D'autre part, que l'on songe au rôle que dans l'une et l'autre doctrine joue l'orgueil par rapport au péché. Dans le premier cas, l'orgueil est le péché lui-même par lequel on se détourne de Dieu. La doctrine thomiste, elle, sera plus nuancée. Dans l'ordre d'intention, précise-t-elle (I^a-II^{ae}, q. 84, 2), l'orgueil, en tant qu'appétit désordonné de sa propre excellence, est dit *commencement* de tout péché, parce qu'il fait s'éloigner de Dieu, et là commence à proprement parler le mal. Mais dans l'ordre d'exécution, c'est la cupidité qui est dite « vice capital » et *racine* de tous les péchés, parce qu'elle fournit le bon moyen de contenter tous les mauvais désirs, comme la racine qui fournit de la nourriture à l'arbre entier : et il est question ici, non pas de l'acception générale de concupiscence, désordre d'une nature corrompue désirant les biens temporels d'une manière désordonnée, non pas non plus de cet appétit désordonné de tout bien temporel et qui est répandu dans tout péché — *divagatur per omnia*, — mais de l'amour désordonné des richesses, qui est un péché spécial, parce qu'il y a matière spéciale : là est le péché, tandis que l'orgueil en est plutôt la cause [7].

C. *Le péché, offense infinie*

Il y a dans le caractère d'offense infinie du péché un troisième trait que saint Thomas a dégagé plus que saint Augustin, semble-t-il. Certes, il y avait chez celui-ci cette notion de péché, offense infinie envers Dieu : on la trouve, dans les *Confessions*, quand il prend conscience qu'un homme a pu se « défier » du Christ, se réjouit, en une certaine mauvaise foi, de n'avoir pas à lui être soumis. On la trouve aussi, sur un plan plus intellectuel, quand, dans le *Contra Faustum*, il présente le péché comme acte dirigé contre la loi éternelle, contre la loi de notre être qui doit être régi par Dieu dans l'ordre surnaturel comme dans le domaine naturel.

[6] Cf. *De Malo*, III, 9 c. ; I^a-II^{ae}, 77, 1 et 2.

[7] Le péché désintègre et dissocie la personne en dissolvant l'âme en des biens multiples et parfois contradictoires : cf. I^a-II^{ae}, 73, 1, c. — Voir A. Plé, O. P., *Supplément à la Vie spirituelle*, 15 nov. 1953, p. 430.

Il est vrai que, sans doute, saint Augustin ne mettait pas sous cette expression « loi éternelle » héritée de la philosophie grecque, tout ce que nous y mettons maintenant, surtout depuis les travaux de saint Thomas. Il n'empêche que cette perspective de l'offense infinie, bien qu'existante chez saint Augustin n'est pas dégagée comme elle le sera plus tard. Il y a chez lui un sens « mystique » de l'atteinte à Dieu, du refus de Dieu. Par contre sur le plan intellectuel, il est gêné, si l'on peut dire, par ce « dogme » de l'immutabilité divine, qui l'a aidé à sortir de la doctrine manichéenne, mais qui maintenant semble dire : Que voulez-vous que fasse à Dieu un acte de l'homme qui ne l'atteint pas et ne saurait l'atteindre ? Le caractère d'offense infinie du péché est, chez saint Augustin, vécu et perçu, plus qu'expliqué. Dans ses écrits, il a surtout insisté, dans la controverse anti-manichéenne, sur la cause volontaire du péché ; d'autre part, dans ses ouvrages contre les pélagiens, sur ses répercussions dans la volonté : le péché vient la « captiver » au point de la rendre impuissante et incapable par elle-même de sortir de cet état.

Si, avec saint Thomas, on se demande à quoi ou à qui l'homme se dérobe ou prétend se dérober par le péché, il faut répondre : Dieu est d'abord l'Etre dont la créature est un effet, qu'il cause non seulement quand la créature commence à exister, mais aussi longtemps qu'elle est conservée dans l'être, un peu comme la lumière est causée dans l'air aussi longtemps que le soleil l'illumine. (I^a^, q. 8, 1 c et ad 1). Or l'être est ce qu'il y a de plus intime à chaque chose, et de plus profond dans toutes. De sa profonde abondance, Dieu dispense l'être à tout ce qui existe, par un acte de générosité pleinement libre et gratuit de sa part, en sorte qu'il est non seulement le premier être, mais le principe de tout ce qui existe (cf. *Contr. Gent.*, II, 1). Et non seulement il est en toutes choses et en l'homme par son essence et par sa présence, mais il y est par sa puissance, puisque rien n'agit qu'en tant qu'être, et tout être n'existe que par Dieu — *sicut agens adest ei in quod agit* (I^a^, q. 8, 3). — Tout en l'homme : son être, sa puissance d'agir, son acte même, vient de son créateur. Notons enfin que Dieu est spécialement présent en l'homme juste, en qui il vient vivre sa vie divine, à qui il communique le pouvoir de le connaître et de l'aimer comme il se connaît et s'aime lui-même.

En d'autres termes, Dieu est le principe de l'exister de tout ce qui existe, du passage à l'acte de tout ce qui agit, la source même de toute connaissance et de tout amour qu'on peut lui porter. Quoi que nous fassions, nous tenons tout de Dieu à chaque instant, et nous avons besoin de lui, même pour pécher. Dès maintenant on peut soupçonner que, bien qu'étant fini en tant qu'émanant de l'homme, il y aura quelque chose d'antinaturel, de monstrueux et en quelque manière d'infini dans la prétention du péché à se passer de Dieu. S'il est vrai, en effet, que tout ce qui existe et agit dans le monde ne le fait qu'en vertu de l'*Esse* et de l'*Agere* divins, *Dieu*, par pure condescendance, veut qu'aucun bien et aucun être n'arrivent dans le monde que par le ministère de l'homme acceptant de collaborer consciemment avec lui [8].

La création était déjà un acte d'amour tout gratuit de lui ; si la création existe, c'est parce qu'il est le Bien, et qu'il est de la nature du bien de se diffuser, de se répandre, de se communiquer à d'autres êtres ; par le fait même que Dieu est bonté, il se diffuse, comme par le fait même que le soleil est ce qu'il est, il rayonne et éclaire. Dieu se communique librement, par un acte de bonté. S'il crée, ce n'est aucunement pour recevoir, puisqu'il est acte pur et source de tout être, de toute activité, de toute bonté. S'il crée, c'est parce que librement il veut communiquer sa bonté, comme, lorsque le soleil brille, il fait profiter de ses bienfaits ceux qui en jouissent (I^a^, q. 19, 2) ; si la source coule, c'est, non pour elle, mais pour ceux qui viendront s'y désaltérer : sa nature est de donner. Ainsi, Dieu ne crée pas pour lui : il ne peut rien acquérir. Il ne peut agir que pour se donner ; il nous invite simplement à recevoir. S'il a tout créé pour sa gloire, nous lui rendrons gloire de la même manière que l'on glorifie le soleil en s'offrant à ses rayons, en s'offrant à se laisser chauffer et éclairer par lui, comme on glorifie la source dans la mesure où l'on vient s'y désaltérer. Ainsi déjà on rend gloire à Dieu en le priant, parce qu'on se met ainsi dans les meilleures dispositions pour recevoir de lui et lui permettre de donner davantage.

Si maintenant par le péché on prétend se soustraire à Dieu, se dérober à son action bienfaisante, on ne lui enlève rien, pas plus qu'on n'enlève quelque chose à un feu dont on refuse de s'approcher. Mais on se ferme à Dieu, on signifie sa prétention de ne plus rien recevoir de lui, on prétend se suffire à soi-même, être sa propre source d'être, d'activité, de bonté : on prétend nier la nécessité de Dieu. N'y a-t-il pas là une offense en quelque sorte infinie, un droit infini de Dieu n'est-il pas atteint par un acte fini ? [9] Le péché prétend atteindre un droit infini de Dieu et y changer quelque chose [10]. Si le péché n'atteint pas effectivement Dieu, c'est parce que, de sa nature, il est intangible. Du côté du pécheur, s'il le pouvait, il le détruirait, il le « néantiserait » (cf. II^a^-II^ae^, q. 21, 4 ad 1 ; q. 47, 1 ad 1).

Là est sa folle prétention, inconsciente souvent, mais réelle : évacuer Dieu. Affectivement et autant qu'il est en son pouvoir, il enlève quelque chose à Dieu : il manifeste que, selon son estimation à lui, Dieu n'est pas indispensable, il n'est pas la source de tout bien, le bien unique et nécessaire, on peut se passer de lui et organiser sa vie sans

[8] Cf. *De Veritate*, XI, 1, c. ; *CG*, III, 70. — Voir le commentaire de ces textes dans E. Gilson, *Le thomisme*, II^e^ partie, chap. 3.

[9] Voir à ce sujet, Mgr Ch. Journet, *Le péché comme faute et comme offense*, dans *Trouble et lumière*, Etudes carmélitaines, 1949, p. 21-29.

[10] Cf. R. Verneaux, *Problèmes et mystères du mal*, p. 158 : « Par le péché, l'homme tient en échec le plan providentiel, ses intentions au moins en un point : sur ce qui le concerne lui-même... Ainsi, bien que Dieu n'ait aucun besoin de ses créatures, qu'elles ne lui ajoutent ni ôtent rien par leur adoration ou leur péché, il est frustré pourtant par leur révolte de la seule chose qu'il avait en vue en les créant. »

lui. Or ce droit d'être l'unique bien nécessaire, est intrinsèque à Dieu. Donc, que l'acte aboutisse effectivement ou non à détruire ce droit en Dieu, il y a une offense infinie. Quand on se rappelle que la création est, de la part de Dieu, un acte de pure libéralité, et de notre côté une relation de dépendance absolue vis-à-vis de l'unique Etre nécessaire, on voit que dans le péché il y a prétention d'échapper à la parole du Christ rattachant toute causalité à Dieu comme à sa source première et universelle. Il y a à la fois mépris et usage perfide du don de Dieu. (Cf. *De Virtutibus in communi,* III).

* *

Montons d'un degré. Rien n'échappe à la Providence et à la causalité de Dieu. Mais celui-ci respecte la causalité qu'il a départie aux causes secondes. Plus ces causes secondes reçoivent directement l'influx de la cause première et universelle, plus elles sont intimiment associées au gouvernement du monde, et plus leur causalité à son tour sera étendue. Or, parmi toutes les créatures, il en est qui sont régies par la Providence divine d'une manière toute spéciale. Il y a à leur égard une plus grande causalité et un plus grand don de Dieu, et donc, un appel à une causalité plus étendue et à un don plus total : ce sont les créatures rationnelles, supérieures aux autres par la perfection de leur nature raisonnable qui les fait agir librement, sous leur propre responsabilité, tandis que les autres créatures *ad opera omnia magis aguntur quam agunt* (*Contr. Gent.*, III, 111) ; supérieures aussi par la dignité de leur fin, laquelle est de connaître et aimer directement Dieu, fin ultime et universelle de tout l'univers. Le reste de la création n'atteint Dieu qu'indirectement et par le truchement des créatures rationnelles, le reste est fait pour elles. En dessous de Dieu, l'homme est cause finale de la création ; la fin de l'univers est la béatitude des êtres raisonnables. Chaque homme est voulu et « pro-vu » pour lui-même, tout le reste en fonction de lui ; il résume le monde entier en lui, comme un microcosme, (*Ibid.*, 112).

Mais à cela correspond, chez lui, l'obligation d'être la providence des choses que Dieu lui confie, la nécessité d'un soin plus attentif vis-à-vis de la création, et une responsabilité accrue. Dieu appelle l'homme à un ministère vis-à-vis de la création, à une association directe avec lui dans le gouvernement et la providence du monde. Il lui fait cette confiance : il remet le monde entre ses mains, il ne veut pas le gouverner sans lui. Mais, le don étant plus direct et plus étendu, la dérobade est plus grave, le mépris de Dieu va plus loin, l'abus de confiance devient énorme. Pécher sera se dérober à l'action causatrice de Dieu qui nous invite à produire dans le monde de l'être et du bien.

Par le péché, c'est le monde entier que nous privons de quelque chose ; il y a un aspect irréparable dans toute faute. Si, à partir de là, la puissance infinie de Dieu crée un plus grand bien et rend heureuses certaines fautes, il y a néanmoins, autant qu'il est au pouvoir de l'homme, volonté de faire échec au plan de Dieu, au déploiement de sa bonté dans le monde. Celui-ci tend à retourner à Dieu, mais il a besoin pour cela du sacerdoce de l'homme ; et si celui-ci, *totius entis comprehensivus suo intellectu* (*Contr. Gent.*, III, 112), stoppe ce mouvement au lieu de l'aider à déboucher sur Dieu, c'est la création qu'il entraîne dans ce mouvement de dérobade à Dieu, de révolte contre Dieu. Il prétend lui soustraire la création en même temps que soi. Dans chaque péché se reproduit quelque chose de la première faute, par laquelle la création entière a été assujettie [1].

* *

Allons plus loin encore. Non seulement Dieu invite l'homme à étendre son règne dans le monde et à y propager sa gloire, mais il l'appelle à ce privilège, réservé aux créatures raisonnables, de vivre en société avec lui. Car si finalement Dieu a tout créé en fonction de l'homme, c'est qu'il l'appelle à cette vie de participation à sa propre béatitude, comme un Père qui veut faire profiter son fils de toutes ses prérogatives et d'abord de sa vie. Dieu veut qu'entre lui et nous, les rapports soient des rapports d'amitié. (II^a-II^{ae}, q. 23, 1, c).

Ceci suppose *d'abord* un amour de dilection : chaque être raisonnable existe pour lui-même, chacun est objet d'un amour de pré-dilection de la part de Dieu. (*Contr.Gent.*, III, 112). Celui-ci aime l'homme d'une manière différente de celle dont il aime les êtres irrationnels, il veut se communiquer entièrement à chaque homme. (II^a-II^{ae}, q. 26, 3). Ceci suppose *ensuite* un certain désintéressement, une certaine « bienveillance », qui aime l'autre pour lui et lui veut du bien, indépendammnt du bénéfice qu'il en peut accidentellement retirer (I^a, q. 20, 2). Dieu n'a d'ailleurs aucun avantage à espérer de l'amour qu'il nous porte, il ne nous aime que pour donner.

En troisième lieu, cette relation d'amitié suppose la réciprocité de bienveillance et d'amour. L'amour de bienveillance peut, en effet, exister sans qu'il y ait cette réciprocité : on peut aimer quelqu'un et se sacrifier pour lui sans en être aimé en retour. Dans la parfaite amitié, non seulement nous voulons et faisons du bien à quelqu'un, mais celui-ci nous aime et se montre notre ami : on se dévoue à un ami parce qu'il est lui-même le plus dévoué des amis. L'amour d'amitié est la rencontre et l'union de deux amours désintéressés. S. Thomas ajoute enfin que cette bienveillance réciproque est fondée sur une certaine communication, mise en partage entre les deux amis d'un même bien, d'une même perfection, d'un même fond commun d'être et de vie [2]. La qualité de l'amitié variera d'ailleurs avec la valeur du bien mis ainsi en commun. En l'occurrence, ce que Dieu met en commun avec nous, c'est lui-même, sa propre vie. Il se donne tout entier à nous en la personne de son Fils. (II^a-II^{ae}, q. 23, 1). Et par là, l'amitié est une communion au sens actif du terme, une mise en commun de ce que les amis ont de meilleur et de plus intime. Ainsi Dieu nous donne son Fils, en qui il est passé complètement, pour nous communiquer sa vie, faire de nous ses enfants, nous introduire réellement dans sa famille. Par sa grâce, Dieu met en commun avec nous sa vie, son activité essen-

[1] *Ibid.*

[2] Cf. *In libris de divinis nominibus,* lect. XI.

tielle et qui le définit : sa charité. (I Jo., III, 1-2 ; cf. Ia-IIae, q. 110, 4).

On peut se demander, il est vrai, comment en retour l'homme peut mettre quelque chose de commun avec Dieu, puisque toute bonté vient de lui, et qu'on ne peut rien lui ajouter. Dieu y a pourvu ; l'homme ne sera pas privé de cette joie qui, dans l'amitié plus que partout ailleurs, est plus grande à donner qu'à recevoir. L'homme pourra donner à Dieu ; le Christ s'est fait homme fini, a voulu recevoir la vie même de l'homme, a voulu vivre tout de l'homme hormis le péché. Cette incarnation continue dans l'humanité, Dieu nous sollicite de lui manifester notre réciprocité d'amitié en la personne du prochain : il met sa vie en commun avec e prochain, en sorte que nous sommes vraiment membres les uns des autres comme nous le sommes tous du Christ. Si chaque homme est *quodammodo omnia* (*Contr. Gen.*, III, 12) ; il est aussi *quodammodo omnes*. La mise en commun d'une même vie divine avec tous les hommes crée non seulement un *consortium* des hommes avec Dieu, mais une *consociation* des hommes entre eux (IIa-IIae, q. 26, 4), en sorte que Dieu réagira au moindre de nos gestes envers le prochain, exactement comme s'il lui était adressé à lui-même [3]. Dans cette perspective, on voit que l'amour fraternel est la re-connaissance pratique, dans la vie quotidienne, et la mise en œuvre de la re-connaissance de l'amour de Dieu pour nous, et de la réciprocité du nôtre à son endroit. L'amour de Dieu inclut l'amour pour nos frères, il en a besoin pour être authentique. Il n'y a qu'un objet à notre charité : le Christ total.

Telle est la merveilleuse réalité, travail d'une délicatesse qui ne pouvait venir que de Dieu, à laquelle va s'attaquer le péché, et que, d'un coup, il va détruire. Plus le don proposé est important — et ici il est infini, n'étant autre que Dieu même, — plus son refus est grave : ce don est la vie de Dieu, son refus par le péché prend un caractère d'offense infinie. Le péché est opposé au don de Dieu lui-même, il va contre sa volonté, contre sa nature, qui est de se communiquer parfaitement [4].

Certes, si l'on considère le péché, soit comme un acte commis par l'homme, soit du point de vue des conséquences qu'il entraîne pour lui, le péché est fini. Mais si on l'envisage par rapport à Dieu, il est offense, il est injure : un droit infini est violé, un bien infini est méprisé. C'est le droit infini de Dieu à notre louange et à notre réponse, à notre don à lui, qui est nié. Le péché n'est pas d'abord le mal et comme le sabotage de l'homme, encore qu'il soit cela : ce n'en est qu'une conséquence. D'abord il est offense à Dieu bonté infinie :

« Le mal de la faute s'oppose au Bien incréé. Il s'oppose, en effet, à la réalisation de la volonté divine et à l'amour divin par lequel le bien divin est aimé *en lui-même*, et non seulement selon qu'il est participé par la créature » [5].

Ce qu'il y a de plus offensant dans le péché, c'est que l'homme utilise contre Dieu ce qu'il y a en lui de plus proprement divin, à savoir les dons de raison et de volonté et la grâce même de Dieu, pour se refuser à lui, pour l'empêcher de se donner, de se diffuser, c'est-à-dire finalement pour l'atteindre dans sa nature même qui est amour, don de soi. Et en même temps, le péché est trahison du corps mystique du Christ : on s'attaque à l'arbre tout entier, au tronc et aux branches qui le composent, en s'attaquant à la racine sur qui tout repose et d'où vient la sève qui irrigue et fait vivre l'arbre entier. De même, et indirectement mais réellement encore, on atteint la vigne entière en faisant souffrir un de ses sarments : c'est le Christ total qui est atteint, ou, du moins, visé.

On peut ici encore en terminant tirer quelques conséquences de cette doctrine. D'abord, S. Thomas dira que la peine du dam présente un caractère infini correspondant à ce caractère infini de l'offense [6]. En second lieu, on comprend que l'homme, s'étant mis en cet état par sa propre volonté, ne peut en sortir que si Dieu lui vient en aide et lui rend sa grâce par un acte de pure libéralité :

« Quiconque met sa fin en une chose temporelle — ce que réalise tout homme péchant mortellement, — par le fait même préfère la créature au Créateur, aimant plus la créature que le Créateur, puisque la fin est ce qui est le plus aimé. Comme Dieu excède à l'infini la créature et qu'il est méprisé, le péché est une offense infinie contre Dieu qui est d'une dignité infinie. D'où les forces humaines ne suffisent pas à détruire cette offense, l'œuvre de la grâce divine est nécessaire. » (*De Verit.*, XXVIII, 2).

En troisième lieu, on « comprend » aussi du moins dans l'optique où nous a installés la révélation de la bonté de Dieu en la personne de son Fils, que seule la satisfaction d'un homme-Dieu pouvait être suffisante pour une telle faute.

« Une satisfaction digne, en effet, se fait par une certaine adéquation vis-à-vis de la faute commise ; ainsi, un homme ne peut satisfaire d'une manière suffisante pour le péché, lequel a une certaine infinité du fait qu'il s'oppose à la dignité infinie de Dieu : l'offense est d'autant plus grave, qu'est plus digne la personne offensée. Si donc on veut une satisfaction digne, il faut que l'acte de celui qui satisfait ait une efficacité infinie. » (IIIa, q. 1, 2, ad 2).

A vrai dire, on ne peut comprendre cela que dans la mesure et depuis le jour où Dieu nous a révélé la puissance de sa miséricorde : « Il était possible à Dieu de choisir pour nous quelque autre forme de délivrance, car sa puissance n'est pas limitée. Et, s'il l'avait fait, elle eût sans doute convenu parfaitement. Mais elle n'eût été qu'une délivrance, elle n'eût pas été une rédemption. Car nous eussions été délivrés sans que la dette du monde fût acquittée » [7]. La connaissance de la gravité du péché fait ressortir en creux le caractère infini de la miséricorde de Dieu : dans le Christ qui nous a rachetés par sa mort, se déploie pleinement le mystère, caché dès le commencement, de la richesse infinie du pardon de Dieu.

[3] Voir L. Lochet, *Charité fraternelle et vie trinitaire*. dans *Nouv. Rev. Théol.*, févr. 1956, p. 113-134, se référant lui-même à l'ouvrage de M. Gelin, *Les pauvres de Yahweh* (Edit. du Cerf).

[4] Voir A.-M. Festugière, *La notion de péché présentée par S. Thomas d'Aquin...* dans *The new scolasticism*, 1931, p. 332-341.

[5] Ia, 48, 6, c. ; cf. Ia-IIae, 79, 1, 4m : « Culpa directe opponitur bonitati divinæ ».

[6] Cf. Ia-IIae, 87, 4, c.

[7] III D. 20, q. 1, a. 4, 1m. Cf. Mgr Journet, *Le péché comme faute et comme offense*, dans *Trouble et lumière* (Etudes Carmélitaines, 1949).

CONCLUSION

En dépit d'un paradoxe apparent, c'est finalement sur une note d'optimisme que l'on terminera l'étude de ce péché qui est d'abord scandale dans la création d'un Dieu bon, car elle nous aura menés à une découverte de la miséricorde de Dieu que nous n'aurions pas soupçonnée sans cela. Ce qui existe, en effet, d'abord et en dernier lieu, c'est la miséricorde de Dieu dont, quoique nous fassions, nous ne pouvons être que prisonniers. Certes, par le péché, l'homme prétend se dis-traire de Dieu. Là est la première hérésie : prétendre se constituer à part ; avant d'être celle de l'homme, ce fut celle de Satan, lequel, pris d'un narcissisme vertigineux, s'est fermé à Dieu, a prétendu s'arroger l'origine de son privilège, et refuser à son Créateur un des plus essentiels attributs divins : l'existence *per se*. Ainsi le pécheur, s'il continue d'être, prétend refuser son être de créature, sa relation de dépendance par rapport à Dieu ; il se replie sur le néant d'où il fut tiré.

Donnant à l'homme cette liberté qui le rend *causa sui*, Dieu lui témoignait l'amour spécial qu'il lui portait, en le dotant de cette ressemblance à lui-même, de cette intelligence et de cette volonté qui le rendent, comme lui-même, « capable de la vérité et du bien universels sous lesquels est compris tout ce qu'il peut y avoir de vrai et de bien dans un objet particulier » (*De Malo*, VI, art. unic.). Ainsi rien de créé, fût-ce le prince des démons, ne pourra nécessiter la volonté. L'homme restera maître de ses choix. Mais aussi il pourra abuser de sa liberté et l'emprisonner en quelque bien passager. (Cf. *Contr. Gent.*, I, 88). Et Dieu respecte cette liberté, comme il respecte tous ses dons. Il laisse l'homme pécher, mais à la manière du père qui regarde s'éloigner l'enfant prodigue dont il sait qu'en dépit de tout ce qu'il peut affirmer, il ne pourra trouver le bonheur hors de la maison paternelle. Son amour vigilant n'aura de cesse qu'il ne le voie revenir, lui ayant fourni les moyens et le premier mouvement même de cette « conversion », tout en faisant en sorte que ce soit un mouvement libre de la part de son fils. Il lui laisse sa liberté, ce qui entraîne comme risque le redoutable pouvoir de refuser l'être : non pas l'être qui fonde son existence, mais l'être de sa grâce, la re-connaissance par sa raison et l'acceptation par sa volonté du sens qui le relie à Dieu créateur et père.

Cette peccabilité d'une liberté qui, tirée du néant, est nécessairement faillible (I^a^, q. 62, 4) est, comme on a pu le dire, la rançon de l'effusion divine créatrice qui veut être aimée librement d'un amour d'amitié. Ainsi la permission du péché, qui semble contredire la bonté de Dieu, en est mystérieusement mais réellement la plus éclatante merveille. L'homme peut refuser, non pas l'existence : il ne peut faire qu'il n'existe plus et saint Thomas retrouve saint Augustin quand il écrit que le péché est non pas devenir néant, mais se tourner vers le néant ; — mais, existant, il peut opter pour ou contre la vie. Ainsi la créature, sans être à l'origine de son être, est à l'origine et à l'initiative propre du refus de l'être. Elle use mal d'un bien et, par là, s'en prive. Elle se donne à elle-même l'illusion d'une liberté absolue : *eritis sicut dii*. Mais cela ne dure jamais plus longtemps qu'au paradis terrestre.

Tout serait fini si Dieu n'était bonté absolue, si Dieu n'était Père.

Et ici on voit que, au delà du plan philosophique auquel reste plutôt saint Thomas dans les questions de la I^{a} qu'il consacre au mal [8], au delà du plan moral sur lequel il traite du péché et surtout de ses peines dans la I^{a}-II^{ae}, il faut s'élever au plan théologique auquel il se situe dans la III^{a}, montrant l'amour paternel de Dieu à l'œuvre dans la rédemption.

Sur le plan philosophique, on peut dire que le mal ne doit pas se juger d'après le sujet qu'il affecte, mais d'après l'ensemble de la création. (Cf. I^{a}, q. 48, 2 ; q. 22, 2, ad 2). En effet, la philosophie nous apprend d'abord que le mal existe à la manière d'une corruption, comme un trou de rouille dans une plaque de fer. Ce fut la grande illumination de saint Augustin, et son principe de réponse au manichéisme, que le mal n'est ni une essence, ni une créature ni une forme ni un être : rien n'existe que ce qui est bon. Le mal est absence et privation d'être. C'est la monstruosité du mal, que d'exister sans forme. Le mal prive, il ne produit rien. Il détruit, il corrompt, il ronge ; et l'ampleur du dégât se mesurera à l'ampleur du bien que le mal parasite.

La philosophie nous apprend encore que la possibilité du mal est une conséquence de la liberté d'une créature. Dieu est l'être parfait, il ne peut y avoir en lui aucune absence d'être, le mal ne peut avoir prise sur lui. Mais tout ce qui existe en dehors de lui est fini et faillible. Les corruptions de certains, fatales et naturelles chez les êtres irrationnels, libres chez l'homme et chez l'ange, concourent à la perfection de l'univers, comme les dissonances prévues concourent à la perfection d'une harmonie, comme la hiérarchie des biens concourt à la beauté et à l'ordre de la création.

La philosophie permet enfin de comprendre que la liberté vraie consiste à adhérer lucidement au plan de Dieu et à lui faire retour de toute la création en commençant par l'homme : mais si cela le hausse à une participation à l'action créatrice de Dieu, cela inclut une possibilité de participation à l'action destructrice de Satan : et ceci se fera par l'action mauvaise.

Voilà ce qu'est le mal, pourquoi il peut arriver, comment il se commet en fait sous la seule responsabilité de l'homme.

Le plan moral, se fondant sur la « justice » de Dieu, permet d'expliquer logiquement, et la gravité des péchés, et les conséquences qu'il entraîne pour l'homme. D'autre part, il nous permet de voir dans le Christ et en union avec lui, l'usage « moral » que l'on peut faire après coup des conséquences du péché, tout le bien, tout le profit, le *pro-vectus*

[8] Cette solution, selon laquelle le mal particulier doit se juger d'après l'harmonie de l'ensemble, n'est pas sans rappeler la solution « esthétique » ou stoïcienne, que saint Augustin avait d'abord faite sienne, pour laquelle les ombres même d'un tableau concourent à sa beauté.

que nous pouvons en tirer. Dieu est le bien dont aucun mal ne peut avoir raison. Les yeux fixés sur lui et sur son Fils souffrant, nous pouvons faire un bon usage des conséquences du péché, nous pouvons faire de la peine un signe de repentir et d'amour. Mais ici encore on bute, quelle que soit la rigueur de cette réponse morale. Et S. Thomas le sent bien, qui écrit :

« Tous les maux que Dieu fait ou permet, sont ordonnés à un bien : non pas cependant toujours au bien de celui en qui se situe le mal, mais parfois au bien d'autres ou même de tout l'univers : ainsi ordonne-t-il la faute des tyrans au bien des martyrs, et la peine des damnés à la gloire de sa justice. » (I^a-II^{ae}, q. 79, 4, ad 1).

La réponse doit être cherchée dans la Théologie qui nous dit que Dieu nous invite à partager sa Vie, sa Béatitude, mais permet qu'on la refuse. Elle nous dit que Dieu est Amour, et que, si le péché ne l'atteint pas dans son être, il est prétention insensée mais réelle, non seulement de se passer de l'unique être nécessaire, mais de l'atteindre dans le fond même de sa nature, qui est amour. Le péché prétend briser et rompt en effet — c'est là son efficacité terrible — les relations de fils à Père, que Dieu avait gratuitement établies de nous à lui. Ne pouvant déboucher sur l'Etre de Dieu, il l'atteint plus sûrement dans ses enfants, comme on atteint plus rudement un Père en s'attaquant à ses enfants qu'en s'en prenant à lui-même. Dieu ne veut que la grandeur de l'homme, comme un père ne vit que pour la grandeur de ses enfants, et ne peut rester indifférent au mal qui leur arrive et les diminue.

Quelle est alors l'attitude de Dieu ? Certes, il pourrait supprimer « radicalement » le mal moral, mais alors, comment serait-il aimé librement d'amour d'amitié ? Le péché n'arrivera cependant pas à « prendre de court » sa bonté. Car, s'il est vrai que c'est au péché que le monde doit en quelque sorte d'avoir une histoire, ce qui domine cette histoire et en est le centre et le sommet, c'est, non le péché, mais le Christ, don de Dieu à l'humanité. Ce qui existe d'abord, c'est, non pas le péché, non pas le manque, non pas le rien, mais l'amour de Dieu qui est premier. Et l'abondance du péché, loin d'amener une régression dans l'effusion d'amour qu'est la création, va devenir pour Dieu occasion de surabondance de grâce. De même que la solidarité des hommes dans le péché originel n'était que l'envers de l'incarnation, c'est-à-dire finalement de la solidarité dans l'abondance de grâce qui vient à tous les hommes unis dans le Christ [9], ainsi le péché devient pour Dieu occasion de par-faire ce qu'il avait fait. Ayant donné à l'homme dans la création, il lui par-donne dans la rédemption.

Au fond, c'est nous qui distinguons plusieurs phases : création, péché, incarnation, rédemption. En Dieu, tout cela est vu ensemble, « en même temps ». Le péché et sa rédemption ne constituent pas des retouches au plan de Dieu : c'est prévu dans son « éternel » dessein d'amour. Le péché n'est que l'envers d'un mystère d'amour. Amour mystérieux en effet, puisque la faute, infinie sous un certain aspect, non seulement ne réussit pas à l'épuiser, mais le fait rebondir. Certes, il s'agit là d'une offense infinie qui demande réparation infinie, et donc Dieu ne peut être apaisé que par le Sacrifice de son Fils qui lui offre une réparation adéquate. Mais jamais l'homme laissé à lui-même ne se serait haussé à concevoir cela. Nous ne le comprenons que parce que nous sommes installés dans cette perspective de l'amour infini de Dieu que nous a révélé le Christ [10].

Et c'est ici l'ultime ruse de Dieu. L'homme pécheur ne pouvait plus rien faire pour lui-même. Or Dieu réussit ce prodige de le sauver gratuitement, et de telle sorte cependant que dans la rédemption comme dans chaque pardon de péché qui s'opère, c'est l'homme qui, grâce au Christ et en lui, se sauve réellement, coopère à l'expiation et au rachat de ses fautes. Il est vrai que la rédemption est œuvre d'expiation, et Dieu aurait pu nous accorder son pardon sans que notre péché fût pleinement expié comme il le fut dans le Christ. Seulement, nous n'aurions plus eu les mêmes droits à l'héritage céleste. Or Dieu a poussé jusque-là la délicatesse. S'il a voulu que notre péché reçût une réparation adéquate, s'il a volontairement offert son Fils pour nous, c'est qu'il voulait nous traiter en fils et en héritiers légitimes. Le péché devient occasion d'une rédemption abondante, méritée par le Christ qui récapitule en lui tous les hommes. C'est dans cette perspective que l'on doit finalement envisager le péché : il sert à la victoire de l'amour de Dieu, au déploiement de son grand mystère de charité et de miséricorde dans et par le Christ, qui nous permet d'aller à Dieu en fils. Telle est « l'économie du mystère caché dès l'origine des siècles en Dieu qui a créé toutes choses, afin que nous puissions connaître la sagesse infiniment variée de Dieu selon le dessein éternel qu'il a formé en Jésus-Christ Notre-Seigneur, en qui nous avons la liberté de nous approcher en confiance, par la foi en lui. » (Eph., III, 9-12).

M. Huftier.

[9] Cf. *Rom.*, v, 12-21 : « Ainsi donc, comme par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort... Mais il n'en est pas du don gratuit comme de la faute ; car si par la faute d'un seul tous les hommes sont morts, à plus forte raison le don et la grâce de Dieu se sont, par la grâce d'un seul homme Jésus-Christ, abondamment répandus sur tous les hommes. Ainsi donc, comme par la faute d'un seul la condamnation est venue sur tous les hommes, ainsi par la justice d'un seul vient à tous les hommes la justification qui donne la vie. De même, en effet, que par la désobéissance d'un seul homme tous ont été constitués pécheurs, de même par l'obéissance d'un seul tous seront constitués justes. »

[10] Cf. R. Verneaux, *op. cit.*, p. 129-130 et 133 : « Il y a une connexion entre le péché de l'homme et l'incarnation du Verbe... De toute évidence, la rédemption n'a de sens que relativement au péché... Et pourquoi la rédemption justifie-t-elle Dieu d'avoir permis le péché ? Parce qu'elle manifeste un excès d'amour. La création est une première expression d'amour. L'incarnation en est une seconde, transcendante à la première. La rédemption en est une troisième, qui dépasse encore infiniment la seconde... Rien n'est inutile ni vain. Toute espèce de mal qui peut atteindre l'homme, y compris les péchés qu'il commet, peut servir dès maintenant, s'il le veut, à un bien transcendant ; le salut, la sainteté, en lui et en l'humanité. »

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

PEUT-ON MARIER RELIGIEUSEMENT
celui qui affirme son intention de divorcer même hypothétiquement ?

Q. — Un fiancé se présente pour subir l'interrogatoire prévu par l'Instruction *Sacrosanctum* en vue de l'enquête pré-matrimoniale. Il répond correctement aux premières questions, et dit *oui* sans hésiter à la question 23 (suivant le formulaire n° 86 du *Directoire des actes administratifs*) : « *Savez-vous* que le mariage c'est... un seul homme avec une seule femme et pour la vie, — sans aucun droit d'être infidèle... *ni de divorcer*, etc. » Mais voilà qu'arrivé au § 2 de la question 24, à savoir : « Prenez-vous l'engagement de *ne pas demander le divorce ?* », il répond carrément : « *Non !* » en ajoutant comme explication : « Si un jour mon épouse m'était infidèle, je divorcerais certainement. »

Le prêtre poursuit : « Mais alors, ce serait pour vous remarier ? » — « Oh *non !* répond-t-il aussitôt, une expérience me suffirait et je ne me remarierais pas... Assez d'une fois ! »

Le prêtre insiste : « Mais une séparation de corps et de biens (si vous ne vouliez pas pardonner) aurait le même effet... » — « Oh non ! car je ne voudrais pas que ma femme continue à porter mon nom ! »

Le prêtre chargé de l'enquête demeure perplexe. La question a été discutée un jour dans une réunion ecclésiastique. Les avis sont divergents. L'*Ami* pourrait-il nous dire si, *dans ces conditions* on peut procéder au mariage religieux ?

R. — Il y a peu de temps (n° 2, du 14 janvier 1960, p. 25), l'*Ami* traitait le cas de la fiancée (protestante) qui n'admettait pas (théoriquement) l'indissolubilité du mariage et croyait à la possibilité du divorce en cas d'adultère d'un des conjoints ; cependant *pratiquement* elle s'engageait solennellement et en contractant mariage, à ne *jamais user* de son droit de divorcer, même en cas d'infidélité de son mari...

Le cas qui nous est proposé aujourd'hui est assez différent : le fiancé *sait* (théoriquement) que le mariage chrétien est indissoluble et que le divorce n'est pas admis par l'Eglise. Mais *pratiquement* il est résolu à *demander le divorce* en cas d'infidélité de son épouse.

1° A première vue, cette décision le place dans une situation beaucoup plus opposée au droit de l'Eglise que dans le cas précédent, puisque, par un illogisme qui n'est pas rare de nos jours, il fait fi de ses convictions ou du moins de ses connaissances religieuses et adopte une conduite pratique qui va à l'encontre. Le fait que dans ses intentions figure une volonté positive de recourir au divorce — même hypothétiquement — paraît incompatible avec un mariage valide : le contractant exclut une des propriétés essentielles du mariage chrétien ; d'où résulte un contrat sans valeur (can. 1086, § 2).

2° Cependant, à y regarder de plus près, et en tenant compte des explications données par le fiancé, *peut-être* sera-t-il possible d'arriver à une conclusion moins absolue...

Le fiancé opte volontairement pour le divorce en cas d'infidélité de son épouse, c'est vrai. Par ailleurs, il *sait* pertinemment — et il ne l'a pas caché — que le mariage chrétien est indissoluble et que, pour un catholique le divorce est chose inadmissible, voire « impensable ». Et pourtant, — comme beaucoup de chrétiens de nos jours — il vient devant l'Eglise pour contracter mariage en gardant ses propres vues et ses intentions.

Faut-il voir dans cette démarche un simple illogisme, dont peut-être il n'a pas conscience ? — ou au contraire réalise-t-il ce que dans la jurisprudence ecclésiastique on appelle une « simulation » (*simulatio partialis*) ? Sous cette formule, on sait que les canonistes entendent une intention de contracter mariage, mais en insérant dans le contrat des clauses ou conditions qui sont *en opposition* avec l'institution matrimoniale, telle qu'elle a été voulue par le Créateur et telle qu'elle est précisée et définie par l'Eglise. Dans le cas présent, le contractant admet bien que le mariage soit indissoluble, mais il y met une réserve incompatible avec l'institution : il aura recours au divorce en cas d'infidélité de son conjoint.

C'est là peut-être qu'il y aurait lieu d'analyser le contenu du mot *divorce* dans l'esprit et l'intention du contractant.

3° De par sa nature, le « divorce » est un acte de l'autorité civile, qui a la *prétention* de rompre le lien matrimonial, de telle sorte que les ex-conjoints soient habilités à contracter une autre union « civile ». Nous disons bien la « prétention », car l'Eglise enseigne que — s'il s'agit de *baptisés* — le pouvoir civil n'a qualité, ni pour former le lien matrimonial, ni pour dissoudre ce même lien. Mais il a qualité pour régler les « effets civils » du mariage, cela *en dépendance du lien*, dont l'Eglise seule détermine les conditions. Ce qui fait que la « prétention » du pouvoir civil est absolument *inefficace*, aussi bien pour créer un lien entre les baptisés que pour le dissoudre ensuite. En stricte doctrine, le divorce devrait donc être tenu pour « rien », puisqu'il est impuissant à rompre le lien matrimonial.

4° Si l'Eglise s'est souciée de mettre ses fidèles en garde contre le divorce, et même de le condamner, c'est parce que, d'une part, ceux qui l'ont introduit dans la législation ont proclamé l'efficacité de la rupture du lien (prétention vaine) — mais surtout parce qu'il s'est trouvé de mauvais chrétiens pour accepter la théorie de *la rupture* et y avoir recours pratiquement, aux fins de contracter une autre union sanctionnée par la loi civile. Mais, en réalité, le divorce ne dissout *rien*, pas même ce qu'on appelle abusivement le « mariage civil » : pour des baptisés ce n'est pas un « mariage », puisqu'il est incapable de créer un authentique lien ; et même pour les non-baptisés, le mariage, issu de la libre volonté des contractants, ne peut être dissous ni par les volontés qui l'ont fait naître, ni par la puissance civile qui en est seulement le garant [1].

[1] Quelles qu'aient pu être les intentions perverses des auteurs de la loi du divorce, on n'en conclura pas

5° Cela étant dit, il s'agit de savoir exactement ce qu'a *voulu* exprimer le fiancé en affirmant qu'il était résolu à « demander le divorce en cas d'infidélité de son épouse ».

a) Si le contractant entend par là rompre (*autant qu'il le peut...*, comme c'est la prétention du législateur civil) le lien matrimonial créé par son consentement, il *rejette* par là-même une des propriétés essentielles, un des « biens » du mariage, comme disaient les scolastiques : *bonum sacramenti*, c'est-à-dire l'indissolubilité ; car, de par son institution, le mariage valide et consommé entre baptisés ne peut être rompu que par la mort d'un des conjoints. En conséquence, cette volonté de rejeter (*exclusio*) l'indissolubilité — même à titre hypothétique, c'est-à-dire en cas d'adultère du conjoint — rendrait le mariage nul *ab ovo* ; l'Eglise ne saurait consacrer une telle union, sans valeur à ses yeux.

b) Mais dans le cas où le contractant (qui *sait* que le mariage est indissoluble et que le divorce n'est un droit pour personne) entendrait éventuellement faire appel au divorce, *non pour rompre le lien conjugal*, mais seulement pour obtenir *un* des effets civils de la loi (auquel il a l'air de tenir beaucoup), à savoir : « ôter à l'épouse infidèle le droit de porter son nom »... alors *l'indissolubilité serait sauve* (puisque le divorce ne peut, par lui-même, y porter atteinte) et la *validité* du mariage serait assurée.

Il apparaît, en effet (et notre supposition n'est pas gratuite, puisqu'elle s'appuie sur les déclarations du fiancé), que si le contractant ne se rallie pas à l'idée — qu'on lui suggère — de demander la séparation de corps et de biens (en cas d'adultère de l'épouse), c'est *uniquement* parce que cette procédure laisserait à l'épouse adultère le droit de porter le nom de son mari. Evidemment la chose sera *à tirer au clair*. Mais s'il était démontré qu'il n'existe chez le fiancé *aucune volonté positive* de rejeter l'indissolubilité, le mariage ainsi contracté ne serait pas frappé de nullité.

c) Ce qui pourrait confirmer l'existence d'un tel état d'esprit et d'une telle intention chez le futur, c'est sa volonté nettement affirmée « de ne pas se remarier »... Cette affirmation peut avoir *deux sens* : ou bien elle manifeste *seulement* une déception et une lassitude qui le découragent à tout jamais de tenter une nouvelle expérience : « Une fois c'est assez !... » Dans cette hypothèse, on ne pourrait rien en conclure en faveur de la validité du mariage.

Mais *si* cette résolution de rejeter jusqu'à la perspective d'une nouvelle union était aussi le *signe* d'une volonté de respecter le lien conjugal, qui subsiste et n'a pas été rompu par le divorce (chose que le futur *sait* et admet au moins théoriquement), — alors la volonté positive d'exclure l'indissolubilité (*bonum sacramenti*) ferait défaut et le mariage ne serait pas nul *saltem ex hoc capite*.

Encore une fois tout cela serait à éclaircir et à préciser ; mais nous venons de voir que les paroles du fiancé *pourraient* être compatibles avec une intention correcte qui sauvegarderait la *validité* du contrat.

6° Même dans l'hypothèse la plus favorable (la certitude d'un mariage valide étant acquise), pourrait-on conclure qu'une union contractée dans de telles dispositions est parfaitement *licite* et qu'un ministre de l'Eglise a le droit de la consacrer par sa présence et sa bénédiction ?

La question mérite d'être étudiée et la réponse devra être nuancée.

a) Tout d'abord, s'il restait un *doute* (après enquête plus approfondie) sur la rectitude des intentions du futur, il y aurait lieu de consulter l'Ordinaire, comme il est de règle dans les cas obscurs et difficiles.

b) Faudrait-il, en outre, soulever, dès avant le mariage, la question de la licéité d'une lointaine et hypothétique « demande de divorce » ? Nous avons dit que le divorce n'était plus chose « intrinsèquement mauvaise » (et c'est l'enseignement commun des auteurs modernes : De Smet, Cappello, Conte a Coronata, Gasparri, Merkelbach, Noldin, Tanquerey, etc.). Il peut donc exister des cas où, pour des raisons « justes et proportionnées », le divorce civil sera licitement demandé, en dépit des intentions mauvaises des auteurs de la loi.

Mais si l'on considère le divorce non plus seulement *en lui-même* et dans l'abstrait, mais dans le *concret* et dans ses conséquences pratiques, on ne saurait nier son caractère funeste et malfaisant tant pour les conjoints que pour la société. Ce n'est pas ici le lieu de détailler ces effets désastreux, mais on peut signaler en particulier : 1° l'atteinte portée à la stabilité du foyer par sa seule perspective, les conjoints n'étant plus incités à faire des efforts pour assurer la bonne entente mutuelle ; 2° le danger et la tentation qu'il crée, — non seulement pour celui qui le demande, mais aussi pour l'autre conjoint, — de contracter une union adultérine devant le for civil, même si son intention était droite au moment où le divorce a été sollicité ; 3° les graves inconvénients qui en résultent pour l'éducation des enfants ; 4° et enfin le scandale qu'il provoque dans la société chrétienne, en raison de la contagion de l'exemple funeste qui est donné.

Dans le cas concret que nous discutons, le danger d'un « remariage » (adultérin) devant le magistrat civil semble écarté, du moins si l'on s'en tient aux déclarations du futur contractant. Il est vrai que ses résolutions sur ce point ne sont pas immuables ; mais il est non moins certain que sa décision de demander le divorce en cas d'infidélité de l'épouse n'est pas non plus irrévocable...

Il apparaît, d'autre part, que la simple préoccupation d'enlever à son épouse infidèle le « droit de porter son nom », ne constitue pas un de ces inconvénients graves (introduction d'un enfant adultérin dans la famille, péril pour l'éducation chrétienne des enfants...) que les moralistes indiquent

que le divorce est « intrinsèquement mauvais » (ainsi que l'ont prétendu un petit nombre de moralistes). De par sa nature, le divorce ne peut que *priver le mariage de ses effets civils*. Il est incapable de briser le lien du mariage contracté même par des non-baptisés...

Ce n'est d'ailleurs pas l'*intention* mauvaise soit de l'agent, soit du législateur qui peut rendre un acte « intrinsèquement mauvais ». Cette qualité lui viendra de sa nature même, de son essence intime, en tant qu'opposée aux principes du droit naturel ou divin positif.

comme des motifs « justes et proportionnés » de recourir au divorce. Reste enfin le « scandale », en même temps que le danger de pécher où se trouve placé l'autre conjoint [2].

C'est pourquoi nous pensons que le cas mérite d'être exposé à l'Ordinaire, qui pèsera toutes les raisons et appréciera les circonstances avant de donner le *nihil obstat*. En cas de scandale (si le futur a manifesté ouvertement son intention de recourir hypothétiquement au divorce), l'Ordinaire pourra exiger une déclaration attestant que le fiancé n'envisage et ne veut que l'obtention des « effets civils » du divorce, sans rupture du lien.

Moyennant une telle déclaration (et la validité du contrat étant hors de cause), un tel mariage pourra être autorisé, au moins en *faveur de la future*, celle-ci ne mettant pas de conditions ni de réserves à sa fidélité. La perspective de l'adultère, — et du divorce, — deviendra alors non seulement lointaine, mais très hypothétique et ne constituera plus un danger prochain ni même probable. D'autre part, si, après toutes les observations et exhortations, le futur reste sur ses positions avec entêtement, on en conclura qu'il peut y avoir chez lui une certaine bonne foi, — comme chez les esprits simples, — et ce sera peut-être un motif de plus d'incliner vers la bienveillance.

A. BRIDE.

[2] Ce danger de pécher existe également dans le cas de simple *séparation* (que le Code reconnaît comme légitime dans certains cas, même si elle est réalisée *propria auctoritate* par le conjoint innocent, can. 1129-1130). Mais le *divorce* permet aux conjoints de se constituer dans un « état de péché » (concubinage légal) par le moyen d'une union « civile ».

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Le Mystère : « Semaine des Intellectuels catholiques 1959 ». — In-8, 286 p. — Paris, Editions de Flore, 1960.

Voici les communications de la Semaine des Intellectuels catholiques de novembre 1959 sur le thème : *Le Mystère*. Mot employé souvent de façon équivoque, thème traité ici avec ampleur. Qu'il suffise de citer quelques noms de conférenciers. Les premières communications sur « *Le sens du mystère* » : M. J. Guitton et le R. P. Dubarle, préparaient fort bien la séance du lendemain sur : « *L'homme et son mystère* » : MM. Henri Agel et Stanislas Fumet ; — sur : « *Mystiques et mystère* » : MM. Gabriel Marcel, R. Flacelière, O. Lacombe. Le samedi prirent successivement la parole M. Jean Lacroix et le R. P. Chenu, sous la présidence de M. Et. Gilson. L'intervention du premier, était à propos de « *mystère et raison* », comme le condensé de nombreuses années d'enseignement de la philosophie : parti de l'énigme du monde et affirmant : « Il n'y a de mystère de la nature que pour celui qui la considère comme le truchement, le signe et déjà le sacrement de la présence et de l'intention de Dieu », il passe au mystère de l'esprit : « L'effort scientifique est « mystérieux », c'est-à-dire significatif d'une réalité transcendante dont l'attraction l'ébranle intérieurement et le lance dans l'aventure de la conquête intellectuelle du monde. Il n'y a pas seulement une science, mais une philosophie de la nature. Et son principe premier est, au sens fort, celui de l'insuffisance de l'univers... Il y a à l'intérieur de l'esprit un principe de dépassement, qui est son mystère radical. Le doute et la négation supposent une affirmation plus profonde : le refus de toute représentation n'est que le revers d'une intention de signification... Par l'acte de foi, (au sens purement naturel), nous nous dépouillons de tout ce qui est sensible et donné, pour nous confier à une activité nue. ». Puis le conférencier s'élève au mystère de l'Esprit : « Le mystère, c'est la révélation du secret de Dieu... Nous avons affaire à une révélation qui s'adresse à l'intériorité de l'homme et exige une conversion. Révélateur de la liberté divine, le mystère est suscitateur des libertés humaines. » Le R. P. Chenu expose comment l'assentiment au mystère chrétien prend figure d'engagement personnel d'esprit à esprit, où l'assentiment personnel est en nous, dans la grâce, déclenché par une volonté de salut.

Cette semaine s'était inaugurée par un discours magistral de S. Em. le cardinal Lercaro, développant, suivant l'Ecriture, ce grand mystère qu'est le Christ, révélant en sa personne et dans l'Eglise le grand Mystère de Dieu. Dans le même sens on lira, dans les rapports de la dernière séance, l'intervention du R. P. Lucien, O.C.D., sur le « *Mystère du Christ* » : « Nous sommes à l'opposé des spéculations métaphysiques sur le mystère de la vie dans le monde. Il s'agit de l'histoire de Jésus de Nazareth, par qui le plan de Dieu se traduit dans l'histoire concrète. Le fait de la rédemption du monde entier par le Christ n'est pas un mythe, mais un événement historique dont les témoins oculaires sont connus de tous... La connaissance de la vérité, celle qui sauve, est, non pas un acte exclusif de l'esprit, mais une expérience personnelle totale, un engagement intégral de l'homme. » De même la remarquable méditation de M. Carlos Santamaria sur le mystère du Christ vivant, « mystère des mystères et point de ralliement de tous les mystères ».

Toutes les familles, d'esprit philosophique, scientifique, spirituel, mystique, trouveront là l'occasion d'un confrontement fructueux et, sans doute, de solide enrichissement.

Stephanus DE ANGELIS. — **De fidelium Associationibus.** — 2 vol. in-8, XXXII-342 p. et XX-493 p. ; br. 6.000 lire ; rel. 7.200 lire. — Naples. M. d'Auria, 1959.

L'auteur, qui est Consulteur de la S. C. du Concile, était particulièrement qualifié pour nous donner un traité des *Associations de fidèles*. (Il avait publié un volume sur les *Indulgences*, alors qu'il occupait la charge de Substitut de la S. Pénitencerie pour cette section). Ce traité, en deux tomes, est une véritable « somme » de ce que l'on peut désirer sur une question aussi vaste que complexe.

Après un bref résumé historique, le premier volume nous offre un commentaire des canons 684 à 725 du Code sur la nature, la constitution et l'administration des diverses espèces d'associations de fidèles : Tiers-Ordres séculiers, Confréries et Pieuses Unions. Puis, passant au détail, il nous fait connaître les neuf Tiers-Ordres actuellement existants, auxquels il ajoute une notice sur les Oblats de saint Benoît. Mais c'est surtout le second volume qui nous fait assister au défilé impressionnant des divers groupements moins connus, qui furent jadis l'honneur de l'Eglise et animèrent sa vie dans les périodes les plus fécondes de son histoire. Pour tenter de mettre un peu d'ordre dans cette énumération (qui n'est pas exhaustive), les diverses associations ont été groupées non pas selon leur nature juridique (archiconfréries, confréries, pieuses unions,

sociétés...), mais d'après leur titre, qui les consacre tantôt à la Sainte Trinité, au Verbe Incarné, au Saint-Esprit, à Jésus-Enfant, la Passion, l'Eucharistie, le Sacré-Cœur, le Christ-Roi, la Vierge Marie, les Saints, etc... Si ce classement peut paraître quelque peu artificiel et moins canonique, il a du moins l'avantage de contourner une difficulté que l'auteur nous signale dans la préface du second volume : nombre de ces sociétés s'ornent du titre de « confréries » mais ne méritent pas cette dénomination au point de vue canonique, car elles n'en réalisent pas les conditions exigées par le canon 707, § 2 : constitution « en un corps organique » (ce qui ne permet pas l'inscription d'absents) et but spécifique de « l'accroissement du culte public ». En réalité ce sont, en regard du Code, de simples « pieuses unions ».

Mais, dans cette longue énumération, on ne trouvera pas seulement des noms de groupements anciens, qui ont eu leur temps de célébrité. Des noms comme la « Légion de Marie » (à ne pas confondre avec la « Légion du Cœur immaculée de Marie », p. 129), ou « l'Armée bleue », témoignent assez que l'auteur n'ignore pas les associations de création récente et d'allure moderne. Une place honorable est faite également aux « Instituts séculiers », qui, comme on le sait, peuvent grouper dans leur sein des laïcs aussi bien que des clercs. Et nous apprenons — de bonne source — qu'au début de 1959, trente-huit Instituts séculiers étaient canoniquement érigés (10 de droit pontifical, 28 de droit diocésain), et que quarante-trois autres avaient déposé une demande d'érection.

Ajoutons qu'à la fin de chaque volume un « appendice » copieux offre au lecteur un choix imposant de textes ou de documents, qui dispense de recherches à travers des collections plus difficilement accessibles : on notera en particulier, à la fin du deuxième volume les statuts de l'Action catholique italienne (p. 456-480). Des tables analytico-alphabétiques détaillées achèvent de rendre facile et agréable la consultation de cette « somme », qui est aussi une « mine » de précieux renseignements.

A. Bride.

G. VROMANT - L. BONGAERTS. — **De fidelium Associationibus.** — In-8, 176 p., 105 fr. belges. — Desclée de Brouwer, 2e éd. 1955.

Le présent volume est la réédition — mise à jour — d'un ouvrage qui parut en 1932 et reçut à cette époque le meilleur accueil. Comme les autres ouvrages du P. Vromant (missionnaire de Scheut) il se recommande par la clarté de l'exposé, la précision dans le commentaire des canons 684-725 et la sûreté de l'information.

On notera, en tête du volume une intéressante « introduction » (ajoutée par les auteurs) sur la *condition juridique des laïcs.* A une époque où une place de plus en plus grande est faite aux laïcs dans l'apostolat, on appréciera ces pages qui les situent exactement dans leur rôle, à égale distance d'une méfiance injuste de la part des clercs, comme aussi d'une indépendance malfaisante vis-à-vis de la hiérarchie. Parmi les associations (une douzaine) auxquelles l'ouvrage a consacré une notice spéciale, nous avons relevé deux études sur « l'Action catholique » et la « Légion de Marie », telles qu'elles peuvent être réalisées dans les pays de mission.

Ce volume, spécialement destiné aux missionnaires, rendra également service au clergé ; c'est un excellent commentaire du titre *De laïcis.*

A. B.

G. VROMANT - L. BONGAERTS. — **Jus missionariorum.** T. I, **Introductio et Normæ generales.** — In-8, 316 p., 150 fr. belges, 2e éd. — Bruges, Desclée de Brouwer, 1959.

L'infatigable auteur qu'a toujours été le P. Vromant, nous offre ici la réédition — notablement augmentée — de son « *Droit missionnaire* », qui a connu un vrai succès. Il s'est fait aider dans cette tâche (il a plus de 80 ans) par son confrère le P. Bongaerts, comme lui missionnaire de Scheut.

L'ouvrage comprend trois parties. Dans la première, qui fait fonction d'introduction générale, les auteurs exposent avec clarté la notion du droit missionnaire et retracent brièvement son histoire depuis les origines de l'Eglise jusqu'à nos jours. Une vingtaine de pages (qui ne sont pas les moins précieuses, parce qu'elles constituent une mine de renseignements) sont consacrées aux « sources » du droit missionnaire, depuis les apôtres jusqu'à la création de la Congrégation de la Propagande par Grégoire XV en 1622 ; puis de 1622 à 1908 (bulle *Sapienti consilio* de Pie X); enfin à partir de 1909, l'auteur fait l'inventaire de 69 documents parus dans les *Acta apostolicæ Sedis*, non moins que des canons du Code qui intéressent les missions.

La seconde partie est consacrée aux droits et aux devoirs de l'évangélisation, laquelle intéresse non seulement la hiérarchie, mais encore les fidèles. Un chapitre spécial traite des relations de l'Eglise avec les gouvernements des pays à évangéliser.

La troisième partie, qui comprend les deux-tiers de l'ouvrage, est un commentaire succinct du Livre I du Code, envisagé spécialement sous l'aspect missionnaire. C'est cette partie qui a été spécialement développée dans cette seconde édition, et qui en constitue la principale originalité.

Clarté, précision, nombreuses références soigneusement mises à jour, telles sont les qualités maîtresses de cette introduction, dont pourront faire leur profit tous ceux qui s'intéressent aux missions, et nul n'a le droit de s'en désintéresser.

A. B.

J. B. O'CONNELL. — **Sacred Music and Liturgy : The Instruction of the Sacred Congregation of Rites,** translated with a commentar. — In-8 de 112 p. — Londres, Burns et Oates, 1959.

Voici une traduction anglaise de l'Instruction « *De Musica sacra* » de septembre 1958, accompagnée d'un commentaire court, clair, pratique et qui dit tout l'essentiel. L'auteur, le Father O'Connell, est un commentateur attitré des décisions romaines. Son but est d'aider les prêtres de paroisse à consulter facilement le document. Un « Compendium » final passe brièvement en revue ce qui est prescrit, défendu, recommandé dans le domaine liturgique et musical par l'Instruction ; on l'aurait cependant désiré plus détaillé. Tel qu'il est cet ouvrage est, malgré cela, l'un des modèles du genre.

Rme Père EMMANUEL. — **Traité du ministère ecclésiastique.** — In-8 de 94 p. — Notre-Dame de la Sainte-Espérance, Mesnil-Saint-Loup, par Palis (Aube).

Sous la mention « septième édition », nous avons là, tel qu'il parut en 1913, le petit traité du Père Emmanuel, l'apôtre qui a transformé la paroisse de Mesnil-Saint-Loup au siècle dernier. L'avant-propos, de Dom Bernard, est aussi sans changement. Après cinquante ans écoulés, bien des passages datent : l'évolution de la société, en bien ou en mal, le mouvement liturgique et pastoral, les conditions nouvelles du ministère, etc., tout cela contribue à diminuer la portée de bien des

remarques ou conseils. Mais par ailleurs d'autres idées valent pour toutes les époques, à commencer par l'idée fondamentale du traité : que l'administration des sacrements doit être fécondée par la prière et un enseignement doctrinal.

Nos confrères gagneront donc à lire ces pages, en se souvenant de transposer les allusions qui datent d'un contexte historique très différent du nôtre. Et au point de vue doctrinal, on corrigera dans l'avant-propos, p. 18, une interprétation erronée de saint Thomas sur la prétendu indépendance de l'esprit humain par rapport aux objets sensibles, avant la chute originelle.

(Je crois bien que cette « 7e édition » était déjà brochée en 1927. En tout cas elle était sûrement *imprimée* à cette date).

G. FOURURE. — **Les châtiments divins.** — In-8 de 370 p., 2.400 fr. — Paris, Desclée, 1959.

Les propositions 52, 72 et 73 de Baïus, et 70 de Quesnel, condamnées par l'Eglise (Denzinger, nos 1052, 1072, 1073, 1420) prétendent que la souffrance est toujours un châtiment de Dieu destiné à punir les coupables. Ces thèmes ont été l'objet de controverses innombrables. L'auteur de ce volume (cinquième de la collection de *Théologie Morale* dirigée par MM. Delhaye, Didier et Anciaux) a parcouru en tous sens l'abondante littérature janséniste et anti-janséniste qui en est l'expression. Il évoque le contexte historique des débats, classe les arguments des jansénistes (Ecriture Sainte, Pères de l'Eglise, raison théologique), reproduit les réfutations de ces arguments par leurs adversaires selon le même plan. Puis, après cet *exposé historique* fouillé, muni de nombreuses citations et références (p. 29 à 180), il reprend tous ces matériaux pour les approfondir, les compléter et les apprécier dans un *exposé théologique*. L'Ecriture Sainte, Ancien et Nouveau Testament, les Pères, la liturgie, sont explorés, et le tout se termine par une synthèse philosophico-théologique sur le problème du mal : causes, buts providentiels, attitude pratique du chrétien (p. 181 à 365).

Ce travail érudit et consciencieux fait honneur à son auteur. La première étude intéressera surtout les spécialistes. Mais la seconde a une portée plus générale, et aidera les lecteurs cultivés à mettre au point cette tendance naturelle si répandue et si souvent injustifiée qui consiste à rechercher sans preuves, dans les individus et les collectivités, la cause des malheurs privés ou publics. Ainsi que le dit M. le chanoine Delhaye, qui a guidé et conseillé l'auteur, celui-ci « a écrit, peut-on dire, un chapitre nouveau de la morale classique : celui des sanctions morales. »

A vrai dire, on pourra discuter quelques détails de sa solution, très juste dans l'ensemble. Ainsi il n'adopte pas la position thomiste sur les suites du péché originel (p. 325). Et quand il apprécie l'attitude pratique du chrétien en face de la souffrance, il fait des réserves sur la doctrine de l'abandon à la Providence du Père de Caussade (p. 347), alors que, pensons-nous, le thomisme bien compris s'accorde très facilement avec cette doctrine, sans qu'il soit nécessaire d' « accorder une importance plus grande au jeu des causes secondes ». Encore une remarque, qui n'affecte en rien la pensée de l'auteur : au lieu d'écrire, p. 154, que « Dieu a donc pu créer l'homme dans la pure nature », il aurait fallu mettre : « Dieu pouvait créer... »

Ces quelques réserves n'empêcheront pas les lecteurs de goûter des pages si riches et si évocatrices.

Franz WEYERGANS. — **Mystiques parmi nous.** — In-16 de 124 p. (Coll. « Je sais - Je crois »), 3,50 NF. — Paris, Fayard, 1959.

Le titre de ce volume ne correspond pas tout-à-fait à son contenu. Tout d'abord il ne traite pas uniquement de ceux qui vivent « parmi nous », mais de toutes les générations qui se sont succédé depuis la Grande Révolution. Et puis tous ceux dont il est question ne sont pas des « mystiques » proprement dits, mais parfois seulement des apôtres généreux (par exemple le Cardinal Lavigerie). En somme l'auteur retrace à grand traits l'évolution du christianisme depuis le début du XIXe siècle, dans ses principaux secteurs : liturgie, missions, éducation, art, et avec ses principaux traits : culte de la pauvreté, dévotion à la Vierge Marie, sens de l'Eglise, etc.

Ces vues générales sont parfois approximatives ; on peut relever certaines lacunes (par exemple Timon-David n'est pas nommé dans le chapitre sur l'éducation de la jeunesse) ; certains détails auraient pu être jugés comme ils le méritent (par exemple le cas des curés qui, aux mots « munera, dona, sancta », du Canon de la Messe, bénissent des victuailles apportées par les fidèles, cf. p. 57). Mais l'ensemble est instructif et concourt à montrer que le renouveau actuel n'est pas un phénomène de génération spontanée, et plonge ses racines dans le XIXe siècle. Tous les lecteurs y verront une preuve de la vitalité de l'Eglise.

Chanoine Paul THONE. — **Au Service de la Rédemption.** — In-8, 180 p., 5,60 NF. — S.D.E.C., 23, rue Visconti, Paris-6e et Edit. Marie-Médiatrice, Genval (Belgique), 1959.

Voici un ouvrage savoureux, nourrissant, capable d'animer d'une généreuse ardeur non seulement les prêtres et les militants d'Action Catholique, mais tous les fidèles qui, d'une façon ou de l'autre, doivent coopérer au salut du monde. « Me voici entré dans le grand chantier de la Rédemption » écrivait un allongé de Berck à un camarade jociste. « Soyez nourrissants » disait le cardinal Saliège.

Ce vibrant appel à l'apostolat, dans un monde qui en a tant besoin, met en lumière le devoir et les exigences de l'amour, puis les conditions de sa fécondité et les armes surnaturelles et humaines de l'apôtre.

L'Ecriture sainte, la théologie, les écrits et les exemples des Saints, maintes glanes recueillies un peu partout dans notre monde en travail, *nova et vetera*, sont utilisés avec bonheur. Plus d'un lecteur aura l'impression de relire Dom Chautard et de voir couler abondant le même fleuve d'eau vive que fut *l'Ame de tout Apostolat.*

Légère rectification (p. 130) : les fils de S. Benoît se sont installés au Maroc bien après la mort de Lyautey. Ce fut au cours d'une visite à N.-D. de Sion, proche de sa résidence, que le Maréchal adressa aux Oblats de Marie Immaculée qui assurent le service de la basilique une allocution sur la valeur et la primauté de la contemplation.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 12 aprilis 1960

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)